



## EL RESPETO A LA DIGNIDAD PERSONAL DE LA VIDA HUMANA, EXIGENCIA ÉTICA FUNDAMENTAL

AUGUSTO SARMIENTO

El respeto a la vida humana desde el inicio hasta su término es, en mi opinión, el principio ético que da unidad a toda la enseñanza de *Evangelium vitae*. Desde esa óptica se analizan las principales actitudes de la cultura contemporánea en relación con la vida (cap. 1). A dar razón de ese principio se encamina cuanto se dice sobre el valor y dignidad de toda vida humana (cap. 2). En torno a él se articula la exposición de los comportamientos éticos propios de una actitud responsable defensora de la vida (cap. 3). Y, por último, ese mismo principio señala el horizonte que debe inspirar y enmarcar el anuncio y celebración del evangelio de la vida (cap. 4).

En esta perspectiva la Encíclica hace tres pronunciamientos claros y tajantes sobre la ilicitud del homicidio<sup>1</sup>, el aborto<sup>2</sup> y la eutanasia<sup>3</sup>. La misma intencionalidad de defensa de la vida explica que actuaciones como la muerte del injusto agresor o la pena de muerte se puedan justificar éticamente en algunos casos<sup>4</sup>. Y esta misma idea subyace en el tratamiento que se da a dos problemas concretos: a) el del parlamentario que, no teniendo más opciones que elegir entre dos leyes injustas, hace mejor votando una ley injusta contra la vida con menor impacto real, que oponerse a ella y de esa manera no impedir que sea aprobada otra ley peor<sup>5</sup>; b) y la valoración ética de las técnicas contraceptivas simples que, no siendo

---

1. *Evangelium vitae* 5, 57 (En adelante EV).

2. EV 62.

3. EV 67.

4. EV 27, 56.

5. EV 73.

abortivas y en consecuencia de diferente naturaleza y peso moral que aquéllas, obedecen también de alguna manera a una mentalidad contra la vida<sup>6</sup>.

Por otra parte, cuando la Encíclica hace girar la exposición de la cultura de la vida en torno al respeto de la vida, no hace otra cosa que poner de relieve una de las dimensiones éticas más relevantes del Evangelio como mensaje de la vida. Esta opción lleva también a situar en el contexto adecuado la reflexión sobre la fundamentación, connotaciones éticas, actitudes... debidas a la vida humana: el del ser humano y su destino o vocación. En efecto, sólo desde una antropología no fragmentaria ni reduccionista —sino abierta a la trascendencia— tiene sentido formularse el interrogante por el respeto que se debe dar a la vida humana. «Al perder el sentido de Dios —se dice expresamente— se tiende también a perder el sentido del hombre, de su dignidad y de su vida»<sup>7</sup>.

Ahora, sin embargo, no es mi propósito analizar la centralidad del valor y respeto a la vida en el mensaje del Evangelio. Tampoco busco poner de relieve la antropología sobre la que, según *Evangelium vitae*, se sustenta el respeto que exige la dignidad personal de la vida humana. Mi intención se dirige tan sólo a subrayar las líneas más principales que, en mi opinión, caracterizan la reflexión de la Encíclica sobre el valor y respeto a la vida humana. ¿Por qué se la debe respetar? ¿Qué quiere decir respetar la vida humana? ¿Qué alcance se debe dar a ese principio ético? ¿En qué actitudes o comportamientos —al menos de manera negativa— se concreta? Son las cuestiones que ahora se intenta contestar.

La exposición se desarrolla a través de cinco puntos o apartados. En el primero, una vez determinado el alcance de la expresión «vida humana», se intenta dar razón de su inviolabilidad (I). ¿A partir de qué momento se puede decir que empieza a existir la vida humana y, en consecuencia, se la debe respetar? Es el apartado siguiente (II). A continuación se considera el alcance o contenido del principio ético del respeto a la vida ¿Qué se quiere expresar? (III). Por último, en los restantes apartados se analizan las violaciones directas del respeto a la vida (IV) y otras cuestiones relacionadas con la «legitimación jurídica» del aborto y la eutanasia (V).

---

6. EV 13.

7. EV 21.

## I. EL VALOR Y SENTIDO DE LA VIDA HUMANA

Una cuestión previa en este tema es determinar el alcance que se debe dar a la expresión «vida humana», porque hay que advertir que el término vida se puede aplicar a realidades que en modo alguno son intercambiables. Identificar, por ejemplo, la vida humana y la vida de los animales sin observar diferencias esenciales indicaría, por lo menos, una gran falta de rigor científico.

La misma observación debería hacerse si no se tuviera en cuenta que, en relación con el ser humano, la palabra «vida» comporta también una pluralidad de significados. En primer lugar, con esa palabra se puede aludir al sustrato o condición indispensable para existir el hombre en el mundo: se habla así de vida física o biológica; es el significado primero y más fundamental. En una segunda acepción la palabra «vida» sirve para señalar los momentos del existir humano; es decir, cada situación y etapa de la fase terrena del hombre. Además la palabra «vida» puede referirse a la vida en plenitud hacia la que —según el designio creador de Dios— tiende cada una de las fases del existir del hombre en el mundo. Consiguientemente, en el hombre, la vida física ni se agota en sí misma ni representa el bien supremo del hombre. Y lo mismo hay que decir de la vida entendida como fase o situación de la existencia humana en la tierra.

Ni la vida corpórea o física ni el existir terreno del hombre son bienes absolutos éticos o antropológicos<sup>8</sup>; tampoco son los valores más importantes de la persona. No son *toda* la vida humana. Pero a la vez constituyen el valor más básico y fundamental del hombre y, como tales, exigen ser respetados de modo absoluto. En la vida en el tiempo, en efecto, se apoyan y desarrollan todos los demás valores de la persona<sup>9</sup>. Son un bien y una dignidad cuya razón última de ser hay que buscarla no en ellos mismos sino en su peculiaridad, en última instancia en su relación con la vida eterna<sup>10</sup>.

La vida terrena —se dice expresamente— no es una realidad última, sino penúltima<sup>11</sup>. De ahí derivan, junto a otras cosas, la *grandeza* y la *relatividad* del dominio del hombre sobre su propia vida. También se sigue

---

8. EV 1, 2, 27, 47.

9. EV 2.

10. EV 30, 34, 37, 38, 47...

11. EV 2.

que cuando se habla de que la vida tiene un valor absoluto y de que así debe ser respetada, esa afirmación se refiere a la vida en plenitud.

Se comprende entonces que el sentido y el valor de la vida humana reside en ser el camino para la realización personal. El designio de Dios sobre el hombre no se cumple inmediatamente. Por estar dirigido a personas es necesario que éstas respondan libremente; y, además, esa respuesta libre tiene lugar a lo largo de toda la vida. «La persona humana resulta valiosa absolutamente no tanto por lo que ya es cuanto por lo que está llamada a ser (...). La vida como plenitud de existencia corresponde exclusivamente a la situación definitiva y última del hombre que ha consentido con la llamada de Dios Creador. La existencia histórica del hombre es, ciertamente, una forma de vida, pero no es una vida buena por sí misma de modo absoluto (...) Si la vida histórica tiene valor es por su intrínseca conexión con la plenitud a la que apunta, pero en sí misma no tiene razón de ser, ni de su inteligibilidad, ni su razón de bondad y de valor<sup>12</sup>. Por eso *Evangelium vitae* apela una y otra vez a la peculiaridad del ser humano entre los demás seres de la creación y a la relación que su existencia terrena tiene con la vida eterna, para desvelar el sentido más profundo de la vida humana<sup>13</sup>. Sólo a través de esa vida el hombre puede llegar a la plenitud de la vida, participar de la misma vida de Dios<sup>14</sup>. La conclusión es que, para la penetración adecuada del valor y sentido de la vida humana —entendida ésta como vida física o en la situación en que ésta pueda encontrarse—, es necesario no perder de vista que «el sentido de la vida es el que afecta a ésta como un todo»<sup>15</sup>: es decir, la vida a la que apunta desde su origen y en la que encuentra su plenitud, por designio creador, el ser del hombre.

*Evangelium vitae* muestra abiertamente que la verdad de la vida humana —de toda vida humana— sólo puede ser afirmada adecuadamente dentro de la unidad y coherencia del misterio cristiano: en definitiva, en la persona, la palabra y la vida de Jesús<sup>16</sup>. En el marco señalado por *Gaudium et spes* —«en realidad, el misterio del hombre sólo se esclarece en

12. A. RUIZ RETEGUI, *La ciencia y la fundamentación de la ética*, en N. López Moratalla (dir.), *Deontología biológica*, Pamplona 1987, 23.

13. EV 30, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 47...

14. EV 2, 37.

15. U. FERRER, *La dignidad de la persona humana y el sentido de la vida*, en A. MARCUELLO (dir.), *II Symposium Internacional de Ética en Enfermería*, Pamplona 1990, 32-33.

16. EV 2, 29.



el misterio del Verbo encarnado»<sup>17</sup>— la Encíclica, para subrayar el valor incomparable de la persona y la vida humana, acude al hecho de la encarnación y redención de Cristo. El Hijo de Dios al unirse, en su encarnación, a todo hombre revela, ciertamente, el amor de Dios al hombre, pero a la vez da a conocer el valor del mismo hombre y la vida humana<sup>18</sup>. Este mismo valor es revelado todavía más elocuentemente —si se puede hablar así— en el acto de la cruz: se manifiesta aquí no sólo el valor del ser humano —ya que éste vale la vida del Señor— sino que «la vida encuentra su sentido y su plenitud cuando se entrega»<sup>19</sup>.

A la vez es también una afirmación abierta y constante, en la Encíclica, que los aspectos esenciales de la verdad y el valor de la vida humana pueden ser conocidos por la razón humana<sup>20</sup>. En este sentido *Evangelium vitae* desarrolla una argumentación racional sobre el respeto debido a la vida humana: el respeto a la vida humana desde su inicio hasta su término responde a la verdad inscrita en el corazón del hombre que éste descubre sin necesidad de que ninguna ley se lo indique<sup>21</sup>. El hombre, en efecto, se percibe a sí mismo como un bien que ya es, pero que todavía no lo es en sentido definitivo. Vive en tensión hacia la plenitud aún no poseída. La dimensión ética que caracteriza todos sus actos muestra que su vida es camino hacia la propia realización como persona. El hombre se advierte a sí mismo como dotado de una dignidad inviolable y a la vez como una tarea o proyecto a realizar. El respeto a la persona y a la vida humana está en valorarla por sí misma, de acuerdo con la plenitud a la que está destinada. En la Historia de la Salvación —según recoge también la Encíclica— la penetración, desde la luz de la razón, en esta peculiaridad y dignidad del ser y vida humanos se desarrolla a través de la consideración del hombre como «imagen de Dios».

A veces, sin embargo, puede resultar arduo el descubrimiento de esa verdad y sentido de la vida. Eso sucede —así lo señala la Encíclica— en esas concepciones del hombre que se basan sobre la negación de la verdad sobre el hombre como creatura e imagen de Dios. Unas concepciones que llevadas hasta sus últimas consecuencias terminan por negar la idea misma de naturaleza humana. Y entonces todo es negociable: hasta el derecho a la

---

17. Conc. Vat. II, Const. *Gaudium et spes* 22.

18. EV 2.

19. EV 51.

20. EV 2, 29.

21. EV 2.

vida, el primero y más fundamental de los derechos humanos<sup>22</sup>. Una vez que el concepto «vida» queda reducido al estado biológico y, por tanto, a un fluir físico-químico —la única vida que la ciencia natural puede comprobar— se ha operado ya la reducción del hombre a su mera organografía. Los conceptos de felicidad o alegría se desarrollarán en este ámbito: tener una vida buena es tener una vida sana. Salud y bondad se identifican. Los nuevos conceptos que atañen al hombre en su etapa terrenal, como *calidad de vida*, se entenderán como el conjunto de circunstancias que facilitan el *desarrollo* del hombre.

Aquí desarrollo se refiere a la faceta relacional y sensitiva del hombre; no se plantea en absoluto el sentido de la vida ni que la vida tenga un sentido. Vivir es temporizar sin tematizar esa vida, y cuando se busca se trata de encontrar una salida a la integración de todo un conjunto de funciones, en las que todas son manipuladas por todas y nada es ya en sí mismo. El sufrimiento, la vida deficiente son realidades que no se integran en esa finalidad.

## II. EL COMIENZO DE LA VIDA HUMANA

En el campo de la bioética se dan con frecuencia actuaciones que entrañan riesgos claros para el hombre. A veces, porque en multitud de casos se actúa sobre «un ser humano que aún no ha manifestado las potencialidades de su ser personal o que, en vez de realizarse como persona, corre el riesgo de caer en el simple estado de ser viviente, de organismo viviente, de materia biológica manipulable»<sup>23</sup>. Otras veces los riesgos provienen de la naturaleza del método propio de las ciencias biológicas y genéticas que tan sólo consideran aquellos aspectos de la realidad que son advertidos por la experimentación. Por eso es necesario ser consciente, a la vez, de la dignidad personal de todo el hombre —concretamente del cuerpo humano— y de la parcialidad del método científico.

Por encima y más allá de los procesos a través de los que se manifiesta la persona y la vida humana están el ser personal y la vida misma, con un sentido y valor que «no pueden» depender de esas fases y procesos y, todavía menos, de la experiencia científica o del reconocimiento legal o jurídico.

---

22. EV 20.

23. Cf. J. RATZINGER, *La bioética e la perspectiva cristiana*, en «Dolentium Hominum» 18 (1991/III) 11.

Una cuestión que se revela aquí decisiva es la del inicio de la vida humana: desde qué momento hay que afirmar que un organismo tiene vida humana. También la que se refiere a su final ¿cuándo se dice que una vida humana ha dejado de existir? Lo que ahora, sin embargo, interesa más es lo referente al inicio de la vida humana. ¿Es posible decir de un ser vivo que tiene vida humana y no ser persona humana?. Es una cuestión determinante en la valoración de las intervenciones técnicas en los primeros estadios de los embriones. (Por otra parte las razones de orden filosófico apuntadas en favor del existir personal del embrión humano valen en buena parte para afirmar la condición personal del ser humano también en su fase terminal).

Sin entrar en el debate científico y filosófico sobre la condición personal del embrión humano —no quiere pronunciarse<sup>24</sup>— la Encíclica defiende la inviolabilidad de la vida humana desde el momento mismo de la concepción. De todos modos *Evangelium vitae* se hace eco de la argumentación científica y filosófica en favor de la condición personal del embrión humano ya desde su inicio. En resumen ésta es su exposición.

### 1. *La realidad biológica*

A la cuestión de la identidad del embrión humano los científicos responden con unanimidad. La vida humana —esa es la respuesta prácticamente unánime— comienza con la fecundación, cuando se unen el óvulo y el espermatozoide. No hay duda científica de que el cigoto es distinto de la madre —no una parte de ella— con un programa genético propio; y «puesto que ese programa genético es específicamente humano y no de ratón o zanahoria, la nueva vida es, evidentemente, humana»<sup>25</sup>.

A partir de la fecundación se inicia un proceso que se desarrolla de modo autónomo. Desde ese momento hay un nuevo organismo. La primera célula del nuevo ser vivo tiene grabado el programa que organiza después todas las células de ese organigrama y forman parte de su unidad. A este propósito «es interesante notar que la misma existencia del método FIVET demuestra la autonomía intrínseca del embrión —no completa auto-

---

24. EV 60.

25. J. R. LACADENA, «Status del embrión previo a su implantación, en F. ABEL-E. BONE- J. C. HERVEY (eds.), *La vida humana: origen y desarrollo. Reflexiones bioéticas de científicos y moralistas*, Madrid-Barcelona 1989, 36.



suficiencia o autarquía, que tampoco tiene el recién nacido— para iniciar y continuar el desarrollo inmediato del proyecto contenido en el genotipo. Tal autonomía hace posible reproducir en un tubo de vidrio el proceso que naturalmente tiene lugar en ‘un tubo de carne’»<sup>26</sup>.

Se habla —con razón— de una dependencia del embrión respecto de la madre. Es, sin embargo, una dependencia puramente extrínseca: la madre nutre al feto, que no podría vivir sin ella, igual que sucede en el recién nacido. Pero el nuevo organismo se forma bajo el influjo directivo y perfectamente ordenado de esa especie de «centro de control» que constituye el genotipo. Estamos frente a un caso de «autogobierno biológico».

Se trata de un proceso que aúna en sí tres propiedades biológicas: la coordinación (bajo la información contenida en el genoma), la continuidad y la gradualidad entendida esta no como humanización gradual, sino como la ley biológica que impone el desarrollo de un ser humano como el de cualquier otro ser viviente. No es menos ser humano el pequeño conjunto de células embrionales derivado de la segmentación del cigoto, después de la fusión de dos gametos humanos, que la enorme masa de células diferenciadas y ordenadamente dispuestas, para formar tejidos y órganos, de un feto de dos meses; así como el feto tampoco es menos «ser humano» que un neonato<sup>27</sup>.

Se puede, pues, afirmar que la información científica nos dice hoy que la vida humana comienza con la concepción. Desde ese momento existe un nuevo organismo que posee todas las condiciones que hacen de él un ser único, distinto del organismo materno, dotado de todas las posibilidades de un individuo humano a la espera de su despliegue. Y, por otro lado, en el desarrollo de ese organismo no hay evidencia en ningún momento de que empiece a existir otro organismo distinto. Se debe concluir, por tanto, que en el momento de la fecundación se está ante un individuo humano.

Desde la ciencia, sin embargo, se plantean a la vez algunas objeciones contra la individualidad del embrión. Hasta la anidación (final de la segunda semana) es posible la división del embrión y, en consecuencia, dar lugar a uno o más individuos (gemelos monocigóticos). También es posible (no está sin embargo demostrado en el caso del hombre) que dos embriones

---

26. A. RODRÍGUEZ LUÑO-R. LÓPEZ MONDÉJAR, *La fecundación «in vitro»*, Madrid 1986, 94

27. Cf. A. SERRA, *La realtà biológica del neoconcepto*, en «La Civiltà Cattolica» 138 (1987) 19.



se fusionen para dar lugar a uno sólo (quimeras). Y como la unicidad es una de las condiciones irrenunciables del individuo humano, mientras existan las posibilidades descritas anteriormente (división gemelar y quimeras) no podrá hablarse de individualidad del embrión. Sólo cabría referirse al embrión como pre-embrión, como vida todavía no humana.

Sin negar la dificultad que encierran las objeciones, hay que responder que la generalidad monocigótica se puede explicar diciendo que los dos organismos resultantes no suponen una división del primero. Es posible pensar que el material que se separe del organismo madre dé lugar a un nuevo organismo o individuo permaneciendo el primero y tener así dos verdaderos individuos. La dificultad en contra de la individualidad del embrión humano desde el momento de la fecundación existiría si la división se entendiera en el sentido de que un individuo humano, permaneciendo el mismo, no puede convertirse en dos.

Respecto a la fusión de dos embriones (quimera) la respuesta es similar a la hipótesis anterior. «Si en un primer momento había dos individuos y si después, espontáneamente, por un cambio anormal en un determinado grado de multiplicación celular, se encontrase uno sólo, no significaría fusión de unas partes que aún no eran individuos. Lo ocurrido habría sido que uno de los dos individuos en fase de mórula habría incorporado células del otro, que quedaría desintegrado. Significaría la muerte de este último, mientras que el otro continuaría viviendo con la incorporación de nuevos genes a expensas del que habría desaparecido»<sup>28</sup>.

## 2. *La condición personal del embrión humano*

Una vez que la ciencia atestigua, sin exceder el ámbito de su competencia, que el embrión derivado de la unión de los dos gametos es, desde el primer momento, un individuo de la especie humana distinto y dinámicamente autónomo respecto de la madre, la pregunta que debemos hacer es si ser individuo de la especie humana es separable de la condición de persona humana.

El concepto de persona es primariamente ontológico. Designa el fundamento y la raíz entitativa de las diversas manifestaciones de la racionalidad.

---

28. A. LÓPEZ GARCÍA, *Comienzo de la vida del ser humano*, en «Revista de Medicina de la Universidad de Navarra» 29 (1985) 231; Cf. A. SANTOS RUIZ, *Instrumentación genética*, Madrid 1987, 98.

dad, como son la autoconciencia, la libertad, la responsabilidad, la relación interpersonal, etc... Se habla de raíz entitativa porque la persona —el ser persona— no coincide con sus manifestaciones. El concepto de persona designa, pues, ese modo de ser, propio y exclusivo de la especie humana, que le permite obrar según las pautas específicas del *homo sapiens*<sup>29</sup>.

En relación con el existir de la persona humana es posible distinguir —si se puede hablar así— tres niveles: operaciones o actividades, potencias o capacidades de obrar y lo que podríamos denominar «primer ser» (*First Being*) o sujeto. Una cosa es actuar como persona: reir, hablar, etc.; otra distinta es tener la facultad de poder obrar así que se tiene, por ejemplo, pese a estar dormido; y otra es el sujeto —primer ser— que tiene esa facultad con la cual obra como persona. Ni la actividad, ni esa facultad o poder se identifican con los seres que las tienen. Las diversas actividades que el hombre realiza y las facultades que tiene son atributos suyos, pero no son él. Seguirá siendo él aunque no ejerza las posibilidades que tiene y también aunque no las tenga. Se dice que la persona está en los tres niveles, pero lo más importante es ese sujeto, ese primer ser, que permanece en todos los momentos, en toda la existencia, tenga o no esas facultades y las ejerza o no. Habrá ocasiones en las que ese sujeto no podrá realizar las actividades normales de su especie. Piénsese, por ejemplo, en un hombre que no puede ver, debido a que ha perdido el sentido de la vista o simplemente por falta de luz. En cualquier caso a nadie se le ocurre decir que no es un hombre, o que ha dejado de serlo. Lo mismo puede afirmarse cuando hubiera perdido sus funciones cerebrales, o no las hubiera alcanzado por inmadurez<sup>30</sup>.

Cuando afirmamos que el embrión es persona, lo que queremos decir es que el resultado de la fecundación del óvulo por el espermatozoide es un ser verdadero humano, no un simple proyecto de hombre. En el momento de la fecundación comienza un nuevo ser de la especie humana que irá poco a poco desarrollando todas las potencialidades contenidas ya en el genoma de la primera célula. Si en un proceso de desarrollo no existe evidencia de que un nuevo organismo comienza a existir, y el fin del proceso es una persona humana, se debe concluir que el organismo al inicio del proceso debe haber sido una persona humana, aunque por su inmadu-

29. Cf. I. CARRASCO DE PAULA, *Autonomía e identidad del embrión humano*, en V. V. A. A., *Vida humana, solidaridad y Teología*, Madrid 1990, 207.

30. Cfr. J. GALLAGHER, *Is the Human Embryo a Person? A Philosophical investigation*, Toronto 1985, 9.

rez no realice las actividades propias de la persona. Ser persona es la condición inherente a cada individuo de la especie humana, independiente de que los demás lo reconozcan o no como tal, o que la legislación civil se lo conceda o no. «Mi yo ontológico no debe ser confundido con mi yo psicológico (que sólo coexiste con la vida consciente), ni con mi yo legal (que no existe más que en los límites arbitrarios del registro de la edad civil). La capacidad de un desarrollo plenamente humano se da en la primera célula embrionaria; es inherente a la persona. Sería absurdo pretender que mi yo ontológico comienza a los nueve meses de desarrollo, o que se interrumpa por una momentánea incapacidad»<sup>31</sup>. La persona es el ser individual de la especie humana. «La naturaleza humana no posee otra modalidad de existencia que la de ser persona»<sup>32</sup>.

De todos modos, la condición personal del embrión humano no es una evidencia demostrable científicamente. Como tampoco lo es que empieza a existir a partir de un momento determinado, es decir, en el desarrollo del proceso que se inicia con la fecundación no hay evidencia de que un nuevo organismo comienza a existir —distinto del que se inicia en el momento de la fecundación— y si el organismo al final del proceso es una persona humana, hay que concluir que ya lo era desde el principio. En cualquier caso, en la duda, la actuación ética correcta es que el embrión humano sea respetado como persona humana, desde el instante mismo de la concepción.

### III. EL RESPETO A LA VIDA HUMANA

El alcance de lo que se quiere expresar con el principio ético —el respeto a la vida humana— se puede, en resumen, anunciar así: la vida humana nunca puede ser tratada como un bien instrumental (negativamente); la vida humana ha de ser valorada por sí misma (positivamente). El análisis de este enunciado se hace a través de dos afirmaciones fundamentales: a) respetar o valorar la dignidad de la vida humana exige salvaguardar su

---

31. A. FARGOT-LARGEAULT-G. DELALSI DE PARSEVAL, *Les droits de l'embryon (foetus) humaine et la notion de personne humanine potentialle*, en «Revue de Métaphysique et de Morale» 92 (1987) 364.

32. A. RODRÍGUEZ LUÑO-R. LÓPEZ MONDEJAR, *La fecundación «in vitro»*, cit., 102; cfr, también SANTO TOMÁS, S. Th., I, q. 29, a. 3, ad 2; F. OCÁRIZ, *Dignidad personal transcendencia e historicidad*, en A. ARANDA (dir.), *Dios y el hombre*, Pamplona 1985, 177.



identidad corporal; y b) respetar la vida humana es afirmar que nunca puede ser tratada como medio. Pero penetrar adecuadamente en el alcance de estas afirmaciones supone apoyarse en un presupuesto antropológico previo: el de la unidad sustancial del ser humano. Son los apartados que ahora se desarrollan.

### 1. *El hombre «corpore et anima unus» (GS 14)*

El hombre es una única realidad, una persona. Cuando se dice de alguien que es una persona se está señalando al hombre en su irrepetible singularidad y en su totalidad real. En la complejidad del ser humano existen elementos diversos, físicos y espirituales, que hacen posible distinguir la composición materia-espíritu (cuerpo-alma); pero esa composición no se puede entender como si el cuerpo y el alma fueran dos realidades puestas la una en o al lado de la otra. El cuerpo y el alma son dos coprincipios constitutivos del hombre, de la misma y única persona. El hombre participa de la condición personal —es persona— gracias a su espíritu: en el espíritu está la razón de la subsistencia de la persona; pero la condición personal es propia también e inseparablemente del cuerpo. Ello implica que el cuerpo es humano porque está animado por el alma, no existe como tal con anterioridad a ser informado por el alma. (Tampoco el alma que es creada en el momento en el que se comunica al cuerpo). Además ni uno ni otro coprincipio pierden su naturaleza en esa unión: el alma es esencialmente distinta del cuerpo. Es la totalidad del hombre lo que se designa persona. El hombre es un único yo o sujeto. Eso es lo que se quiere expresar cuando se afirma que el alma está unida sustancialmente al cuerpo, que es su forma sustancial.

Ahora bien decir que el ser humano es persona significa, entre otras cosas, que esa totalidad unificada corpóreo-espiritual, es decir el hombre, está dotado de una interioridad que le hace posible entrar en comunicación con los demás y principalmente con Dios. Trasciende el simple ser individuo de una especie y está en sí mismo lleno de sentido. Por otro lado, se indica también que tiene un existir independiente y personal, es decir, intrasferible e incommunicable. Los hijos participan, ciertamente, de la naturaleza de los padres, pero su existir es diferente y autónomo. Sobre esta metafísica de la persona incide la luz de la Revelación que dice que el hombre es hechura de Dios a su imagen y semejanza (cf. Gn 1, 26) no sólo por su capacidad de dominio racional y libre sobre las cosas creadas sino también por su subsistencia inmortal<sup>33</sup>.

---

33. Cf. CONC. LAT. V, Bula *Apostolici Regiminis*, 19, XII. 1513: DS 1440.



Esta tesis es fundamental en relación con la corporalidad y supone, entre otras cosas, que la persona es también el cuerpo. Es falso decir que la persona tiene un cuerpo o está unida a un cuerpo. La persona humana es una persona corporal y el cuerpo humano es un cuerpo personal. Imaginar la posibilidad de relacionarse con el cuerpo y no con la persona es imposible. El cuerpo es la misma persona en su visibilidad<sup>34</sup>.

Como señala Ratzinger derivan de aquí dos consecuencias fundamentales de importancia decisiva en la bioética y en la medicina. Una, de orden antropológico: «cualquier intervención sobre el cuerpo humano no alcanza únicamente a los tejidos, órganos y funciones; afecta también y a diversos niveles a la persona misma»<sup>35</sup>. Aunque desde una perspectiva científica —v. g. en el microscopio de un laboratorio— el cuerpo humano puede ser estudiado como si fuera el de un animal, existe entre el de los hombre y el de los animales una diferencia esencial que le coloca en un grado de ser cualitativamente superior. No es que el cuerpo humano sea más que el de los animales; es que es otro. La segunda consecuencia, de orden ético, es que el cuerpo humano ha de ser valorado de acuerdo con esa dignidad personal. Y en esta valoración han de encontrarse los criterios y principios éticos básicos para valorar las intervenciones técnicas sobre la corporalidad y la vida humana<sup>36</sup>.

Manipular la persona humana en cualquiera de sus aspectos —es decir, ejercer un dominio directo sobre ella— es traspasar no sólo los límites de lo ético sino de lo metafísico, el orden creatural. El alma humana y el existir personal —a lo que está ligada la corporalidad y la vida física— es patrimonio exclusivo de Dios, aunque fenomenológicamente no aparezca claro. La razón de fondo sobre la dignidad del cuerpo y la vida humana se apoya en el acto creador de Dios, que se incrementa sobremanera si se añade además la consideración del hecho de la elevación al orden sobrenatural y Redención. Pero la razón humana es capaz de percibir esa dignidad.

## 2. *Salvaguardar la identidad corporal, expresión del respeto a la dignidad personal*

La «totalidad unificada» que llamamos hombre, es decir la persona humana, es única, singular e irrepetible. Y la conocemos y distinguimos

34. Cf. C. CAFARRA, *Ética general de la sexualidad*, Barcelona 1995, 32.

35. CONC. DOCT. DE LA FE, Inst. *Donum vitae*, Int. 3.

36. Cf. J. RATZINGER, *Presentación a la Instrucción «Donum vitae»*, n. 1, en J. RATZINGER, *El don de la vida. Introducción y comentarios*, Madrid 1992, 19.

a través de la corporalidad. Cada cuerpo humano significa una persona concreta. En consecuencia, por esa singularidad e irrepetibilidad, respetar el cuerpo humano supone también salvaguardar su identidad<sup>37</sup>.

La base biológica de la individualidad del hombre está en el patrimonio genético de cada persona y la concreción del contenido genético de cada individuo tiene lugar, según demuestra la Biología, en el momento de su origen, es decir, la fecundación. Aunque hay recambios en las partes del cuerpo, el patrimonio genético es el mismo en un individuo desde su primer momento hasta la muerte. La intervención sobre el patrimonio genético de una persona —esa es la conclusión— es intervención sobre la identidad del individuo y, por consiguiente, desde el punto de vista ético, «salvaguardar esa identidad» será siempre el criterio fundamental del respeto a la persona y a la vida humana<sup>38</sup>.

Por otra parte, aunque el contenido genético de cada persona es diferente del de las demás, existe un patrimonio genético común a todos los hombres que los hace ser diferentes del mundo animal no racional. Una transformación de ese patrimonio común daría una «especie» diferente de hombre y ello constituiría —obviamente— un atentado contra la dignidad humana. En primer lugar por el riesgo —real y no sólo posible— de perder la naturaleza y condición humana en el intento de modelar al hombre según los requerimientos del propio hombre; y, además, porque ese tipo de intervenciones se inscribiría en una dinámica cuyo principio fundamental sería, en el fondo, la eficacia o la utilidad. El cuerpo y la vida humana, el hombre, se considerarían tan solo bienes instrumentales.

### 3. *La persona humana nunca puede ser tratada como un medio*

Persona es un bien en sí mismo, es decir, no relativo a otra cosa. Lo que quiere decir que ese bien nunca puede ser utilizado como medio para algo: porque ello supondría hacer abstracción de la naturaleza de la realidad, según la cual la persona, por su misma naturaleza, nunca puede ser un bien útil o instrumental. Y en este sentido no existe vida humana algu-

---

37. CONC. DOCT. DE LA FE, Inst. *Donum vitae*, Int. 3.

38. Un caso bien distinto es la intervención sobre los gametos, por razones eugenéticas. Aquí el principio de identidad a que se acaba de aludir no se ve afectado, ya que todavía no existe individuo alguno. Aunque no por eso se puede concluir que ya, sin más, quede salvaguardada la dignidad personal en cualquier intervención.

na que no sea digna de ser vivida. Las verdades de la Creación, de la Encarnación y de la Redención expresan abiertamente el valor de la persona, del cuerpo humano. Cada persona humana —la «totalidad unificada» que es el hombre— ha sido querida por sí misma; por eso, es absolutamente valiosa: es la única criatura en el mundo que posee esta dignidad. El fundamento último de la dignidad humana radica en el hecho de que en el origen concreto de cada persona se encuentra, junto con la generación por parte de los padres, una acción creadora del alma individual por parte de Dios<sup>39</sup>. Los atentados y amenazas contra la vida son, por eso, ofensas no sólo contra el prójimo sino también contra el Creador<sup>40</sup>.

Esa dignidad impide que la persona humana pueda ser tratada como un objeto, utilizada y manipulada en aras a la consecución de un fin externo a ella. El concepto de dignidad se refiere a la propiedad de un ser que no es sólo «fin en sí mismo para sí», sino «fin en sí mismo por antonomasia». Nunca será justa la lesión de la dignidad de la persona —tanto en su dimensión espiritual como en su componente corporal— para alcanzar una mejora del bienestar social, una mayor calidad de vida, el perfeccionamiento de la especie humana, o cualquier otra finalidad externa a la propia persona. La persona, la vida humana no son bienes de los que los demás puedan «disponer»: a nadie corresponde determinar quien debe vivir o morir.

Pero respetar la dignidad del hombre exige que cada ser humano sea respetado individualmente. Existe el riesgo de que la afirmación de que el hombre ha sido querido por sí mismo por parte de Dios, no signifique que cada persona sea de inmediato absolutamente digna, sino que lo que ha querido por sí mismo sea la especie humana. Con este planteamiento, la persona singular quedaría reducida a un caso, a un individuo de la especie humana y, en aras de la defensa de ese valor de la especie, estaría justificado prescindir de los defectuosos. Esta es la «lógica» que impera en la selección de los animales. (Si se quiere —por ejemplo— resaltar el valor de una determinada raza de caballos, es lógico que se eliminen los tarados).

No es eso lo que sucede con la especie humana. En la transmisión de la vida los padres participan del poder creador de Dios; un acto que, por eso, se llama procreación, y no generación. Si fuera mera generación —como en el resto de los animales— a cada ser humano se le podría consi-

---

39. Esa dignidad se acrecienta si se contempla desde la redención. Cf. JUAN PABLO II, Enc. *Redemptor hominis* 8, 10, 11; cfr. CONC. VAT. II Const. Past. *Gaudium et spes*, 22.

40. EV 9



derar como un simple miembro o, incluso, como un momento de la especie. Cuando se prescinde de la creación por parte de Dios se prescinde también de la trascendencia hacia Dios y queda sólo la trascendencia hacia los demás. La consecuencia inmediata es que «cuando la relación con Dios desaparece de la perspectiva, la condición personal es confiada totalmente a la pluralidad humana: al conocimiento y a la relación con los demás. La conclusión es terrible; la condición personal es dada por la sociedad. Quien no ha sido visto ni nombrado con un nombre propio por los demás hombres, no es considerado persona. Aborto e infanticidio entonces pueden ser justificados»<sup>41</sup>.

Se hace pues necesario proclamar el valor individual de cada hombre, como consecuencia de que cada uno de ellos responde a un acto de creación explícito, a una llamada singular y única por parte de Dios. Una llamada personal que, por lo mismo, señala un destino también personal, imposible de ser absorbido en un destino universal colectivo.

Una antropología, para que sea correcta, debe valorar estos dos parámetros. La radical igualdad de todos los hombres y la distinción entre ellos. De otro modo, existe el riesgo de separar el valor del hombre y el valor de cada persona: valorar *qué* se es y no *quién* se es.

Tan sólo a partir de la consideración de la dignidad absoluta —que siempre sea tratada como un fin y nunca como un medio— de la persona —de cada una—, tanto en su dimensión corporal como en su interioridad y, por consiguiente, de toda vida humana desde el momento de la concepción hasta la muerte, las actividades biomédicas serán moralmente lícitas; y correctas —desde ese lado— la solución a los problemas éticos planteados.

Pero el hombre frecuentemente prescinde del respeto debido a la corporalidad humana y a la finalidad que las cosas sometidas a él llevan inscritas en su propia naturaleza y se guía, en su actuación, por otros parámetros distintos de la dignidad absoluta de la vida humana y del respeto a las finalidades propias de la naturaleza de las cosas. Se da paso así a una actividad de tipo técnico en la que se prescinde de la naturaleza de las realidades y únicamente se valora la eficacia, es decir, que lleven a la consecución del fin que se ve como conveniente<sup>42</sup>.

---

41. A. RUIZ RETEGUI, *La ciencia y la fundamentación de la Ética*, en N. López Moratalla (dir.), *Deontología biológica*, Pamplona 1987, 45.

42. Cfr. S. PINCKAERS, *La cuestión de los actos intrínsecamente malos y el «proporcionalismo»*, en «Ethos» 10/11 (1982-1983) 252.



El criterio ético fundamental para la valoración de las intervenciones técnicas sobre el hombre —en cualquiera de las fases de su existencia— es el respeto a la dignidad personal. El carácter personal propio del ser humano exige que, como poseedor de una dignidad absoluta, no pueda ser nunca instrumentalizado o tratado como medio para algo. La regla fundamental de la ética es tratar siempre al hombre como fin. Lo que debe entenderse no sólo de la especie humana sino de cada hombre individualmente considerado. La persona trasciende su condición de individuo de la especie y se constituye en un ser único, inédito e irrepetible.

Por otra parte la dignidad de la vida humana reclama como condición irrenunciable ser recibida como don. Es una exigencia de la condición personal del ser humano. Sólo así se le trata como persona, es decir de manera desinteresada. Cierto que la vida ha sido confiada a la libertad del hombre, pero sólo Dios es el Señor y dueño absoluto; él no es más que un administrador que tiene que vivir su vida responsablemente. Cuanto se afirma sobre la calidad de vida<sup>43</sup>, el rechazo al ensañamiento terapéutico<sup>44</sup>, el recurso a los cuidados paliativos<sup>45</sup>, la pena de muerte, la legítima defensa<sup>46</sup> es, en definitiva, un llamamiento a la responsabilidad por la vida, particularmente la de los demás.

Este respeto debido a la vida humana no cierra en modo alguno las puertas a las intervenciones técnicas sobre la corporalidad y la vida humana. Son éticamente lícitas las actuaciones médicas, quirúrgicas, farmacológicas, etc... encaminadas a facilitar y ayudar las direcciones y finalismos inscritos en la naturaleza corpóreo-espiritual humana. No lo son, sin embargo las que contraríen esa naturaleza o respondan a una visión reductiva, extrínseca de la corporalidad.

#### IV. LAS VIOLACIONES DIRECTAS DEL RESPETO A LA VIDA

Señalado el principio fundamental sobre el respeto debido a la vida humana y su motivación, *Evangelium vitae* explicita las exigencias éticas de ese principio en tres pronunciamientos más principales. Son los más urgentes en nuestro tiempo: a) la eliminación directa y voluntaria de un ser hu-

---

43. EV 23, 27.

44. EV 65.

45. EV 65, 68.

46. EV 27, 41, 55-56.

mano inocente es siempre gravemente inmoral<sup>47</sup>; b) el aborto directo, es decir, querido como fin o como medio, es siempre un desorden moral grave<sup>48</sup>; c) la eutanasia es una grave violación de la Ley de Dios<sup>49</sup>.

El análisis de estas tesis permite describir que en esas formulaciones se condensa de alguna manera —cierto que de forma negativa— la doctrina moral de la Iglesia sobre el respeto a la vida. De todos modos, analizadas más detenidamente, se descubre que, en el fondo, son, más bien, una llamada apasionada dirigida a todos los hombres a defender y proteger, a servir al hombre y a la vida humana.

Antes, sin embargo, de ese examen más pormenorizado de cada uno de los pronunciamos a que me refiero, parece que se deben hacer algunas observaciones previas al hilo mismo de la Encíclica. Son las siguientes.

— La enseñanza de *Evangelium vitae* sobre la vida no es propia. Está —se decía antes— en el centro del Evangelio. La Iglesia —en este caso, la Encíclica— no puede dejar de proponerla. Está arraigada en el corazón del hombre y la razón humana así la percibe. Es a la vez transmitida por la Escritura con entera claridad. El mandamiento «no matarás», central en la Alianza del Antiguo Testamento y revelado en su más profunda verdad en la vida muerte y resurrección de Cristo, alcanza su plenitud en el mandamiento del amor. Es una enseñanza constante y unánime de la Tradición y Magisterio de la Iglesia<sup>50</sup>.

— La Encíclica repite ahora esta norma de siempre porque la situación presente así lo reclama. Como a fines del siglo pasado en relación con la clase obrera —los débiles y sin voz de entonces— también ahora, «cuando otra categoría de personas es oprimida en su derecho fundamental a la vida, la Iglesia se siente en el deber de dar voz con inalterable valentía a quien no tiene voz»<sup>51</sup>. Los desafíos actuales contra la vida revisten unas características en las que cada vez se hace más patente la indefensión de la vida humana. No sólo son nuevas y más sofisticadas las formas con las que las tecnologías de ahora permiten atentar contra la vida —especialmente en su inicio y fase terminal—, sino que sobre todo es nueva y más poderosa la cultura con que esos atentados se quieren perpetrar. Los delitos contra la vida se quieren presentar como derechos democráticos que el Es-

---

47. EV 57.

48. EV 62.

49. EV 65.

50. EV 65.

51. EV 5.

tado debe autorizar y proteger y hasta realizar con las intervenciones gratuitas de las estructuras sanitarias.

— Otra observación que se debe hacer hace relación a la autoridad que tienen estos pronunciamientos: ¿cuál es la autoridad de la Encíclica? Desde que comenzó la redacción de este documento uno de los interrogantes que saltaron con más frecuencia a los medios de comunicación fué el de la autoridad que iba a tener. ¿Proclamaría el Papa por primera vez un dogma en materia moral? Esta fue también —no parece exagerado decirlo— una de las primeras curiosidades que se plantearon en el momento de la publicación de la Encíclica. Al respecto se debe decir que el Papa no hace ninguna declaración de infalibilidad. No ha querido hacerla. Pero es evidente, por el tenor de las expresiones, la autoridad a la que apela —la Escritura, la Tradición, el Magisterio constante y unánime del Papa y los obispos— que la enseñanza de la Encíclica pertenece al Magisterio ordinario y universal de la Iglesia. Se trata de una enseñanza verdadera, definitiva, y por tanto, irreformable.

— Pero la Encíclica no se limita a reafirmar la doctrina de siempre de la Iglesia ni tampoco a subrayar la novedad del contexto cultural de los nuevos desafíos contra la vida. La intención de fondo, en ese análisis, es señalar el horizonte que se debe tener en cuenta para construir la nueva cultura del amor y de la vida. Desde esa perspectiva, a mi entender, se individualizan las raíces de los desafíos y amenazas, en nuestra sociedad, contra la vida. Por eso se apunta constantemente la necesidad de situar la reflexión sobre el valor y la defensa de la vida dentro del contexto más amplio de la consideración global de la persona y de su vocación.

1. *La eliminación directa y voluntaria de un ser humano inocente es siempre gravemente inmoral (EV 57)*

Varios son los subrayados o matices que hace *Evangelium vitae*.

Lo que se condena es la muerte —la eliminación directa y voluntaria— de toda vida humana inocente, no de la vida humana en general. Cada ser humano tiene un valor único, singular. Cada ser humano responde a un amor y designio particular de Dios y ha recibido una vocación —propia de él— a relacionarse con El y a participar en la vida eterna, en la que se cifra en última instancia, la razón de su existir. No es suficiente el defender que todos los hombres son radicalmente iguales y portadores de la misma dignidad. Es necesario afirmar que esa común e idéntica dignidad es a la vez única y singular de cada uno de los seres de la raza humana.

La condena se refiere además a la eliminación de una vida humana inocente<sup>52</sup>. La Encíclica es terminante en la proclamación que hace del respeto que se debe a *toda* vida, incluida la del reo y la del agresor injusto<sup>53</sup>. Pero está fuera de duda que la absoluta inviolabilidad se dice sólo de la vida humana inocente.

Por último hay que señalar que esa eliminación de la vida humana es siempre gravemente inmoral. Es un desorden intrínseco. Independientemente de otras connotaciones como pueden ser el fin y las circunstancias, es una acción que por su misma naturaleza es objetivamente mala, no cabe ninguna excepción. Es además un desorden moralmente grave ya que supone una violación grave de la ley moral: contradice directa y abiertamente en materia grave las virtudes de la justicia y de la caridad.

2. *El aborto directo —querido como fin o como medio— es un desorden moral grave (EV 62)*

Cuanto se dice sobre la valoración ética del aborto no es más —en cierta manera— que la aplicación a un caso determinado de la doctrina sobre la eliminación directa y voluntaria de un ser humano inocente. Por otra parte es una continuación —un calco— de la enseñanza del magisterio sobre esta cuestión, particularmente de la Declaración *De aborto procurato*, de la Congregación para la Doctrina de la Fe.

Con todo existen algunos acentos particulares que hay que resaltar, especialmente la referencia a la situación actual. En concreto se llama la atención sobre el dramatismo de algunos casos particulares, el obscurecimiento de las conciencias respecto a la gravedad moral del aborto, etc... La Encíclica recuerda la necesidad de tener el valor de mirar de frente a la verdad y, en consecuencia, llamar a las cosas por su nombre, evitando la ambigüedad en la terminología,

En este sentido, el aborto, que es «la eliminación deliberada y directa, como quiera que se realice, de un ser humano en la fase inicial de su existencia, que va de la concepción a su nacimiento»<sup>54</sup>, «es siempre un desorden moral grave»<sup>55</sup>. No existe razón alguna por grave y dramática

---

52. EV 57.

53. EV 55, 56.

54. EV 58.

55. EV 62.



que lo pueda justificar<sup>56</sup>. Es una acción en sí misma y por sí misma —por su objeto— intrínsecamente inmoral.

El pronunciamiento de *Evangelium vitae* sobre la inmoralidad de la eliminación del embrión humano desde su concepción, evidentemente, es un pronunciamiento ético. No entra en la cuestión científica y filosófica sobre el inicio de la vida humana: sobre el estatuto ontológico del embrión humano. Pero en la misma línea de *De aborto procurato* y de *Donum vitae*, enseña otra vez que el fruto de la generación humana «debe ser respetado y tratado como persona desde el instante de su concepción»<sup>57</sup>.

En este contexto *Evangelium vitae* hace una aplicación de la valoración moral del aborto a las recientes intervenciones sobre los embriones humanos considerados como objetos de experimentación, como material biológico disponible. Se trata de acciones intrínseca y gravemente inmorales. Idéntico juicio ético recibe el diagnóstico prenatal cuando se pone al servicio de una mentalidad eugenésica, es decir, inductora del aborto selectivo en el caso de que se detecten anomalías en los embriones<sup>58</sup>. Es la misma doctrina de *Donum vitae*.

### 3. La eutanasia, grave violación de la Ley de Dios (EV 65)

Como en el caso del aborto, la valoración ética de la eutanasia se sitúa en el contexto de la cultura actual. Por eso comienza por describir los rasgos que en cierta manera explican el hecho de la aceptación cada vez más creciente de la eutanasia. Se debe, en el fondo —como se ha apuntado ya— a la difusión cada vez mayor de una mentalidad y una visión fragmentaria y reduccionista del hombre, cerrado en sí mismo, sin relación y dependencia de Dios y de la ley moral. Y si la muerte no se advierte como el paso para una vida más plena, la vida es absolutamente contingente, ya no vale por sí misma y se puede instrumentalizar. En esta perspectiva la muerte y el dolor no tienen ningún sentido, son meros procesos biológicos; la muerte viene a ser un «tabú» frente al que la única salida «razonable» es ignorarla o anticiparla, acudiendo a la eutanasia si el llamado bien físico, síquico etc... lo requiere.

---

56. EV 58, 60, 73.

57. EV 60.

58. EV 63.

Otro factor que caracteriza la práctica actual de la medicina y que incide poderosamente en la valoración de los cuidados y atenciones debidas a los enfermos, particularmente en su fase terminal, es la tecnificación de la medicina. En muchos casos no sólo es hipótesis sino realidad la quiebra entre tecnología y humanización que ha llevado a olvidar el significado más profundo de la atención médica que debe ser integrada siempre en el ámbito de la solicitud más amplia por el enfermo. A veces, en efecto, la tecnología, más que prolongar la vida, lo que hace es prolongar la agonía. Y entonces surge el problema ético de la asistencia dada a los pacientes: hasta qué punto es éticamente lícito recurrir a las técnicas más allá de un determinado extremo.

En esta línea, dentro del análisis de la cultura actual, *Evangelium vitae* insiste en que «para un correcto juicio moral sobre la eutanasia, es necesario ante todo definirla con claridad»<sup>59</sup>. La ambigüedad es grande y hasta se ha pretendido en muchos casos. En ocasiones se emplean como equivalentes expresiones como «muerte sin dolor», «muerte digna», «eutanasia», etc. Y, sin embargo, no se refieren necesariamente a la misma realidad. En efecto, con la expresión «muerte sin dolor» se puede aludir a la muerte producida como consecuencia de unas atenciones y cuidados para los que existía una causa justa y proporcionada<sup>60</sup>; otras veces —y éste es su sentido propio— la expresión «morir con dignidad» indica el derecho de todo ser humano a *vivir* el momento de su muerte de acuerdo con su dignidad humana (y cristiana, en el caso del cristiano): es, por tanto, un derecho que se debe reconocer y proteger.

*Evangelium vitae* que, sigue en este punto, la exposición que hace la Declaración *Iura et bona*, sobre la eutanasia, de la Congregación para Doctrina de la Fe, precisa que la eutanasia en sentido verdadero y propio debe entenderse como «una acción u omisión que por su naturaleza y en la intención causa la muerte, con el fin de eliminar cualquier dolor»<sup>61</sup>. Aquí la palabra «omisión» se refiere a la suspensión o no adopción de los medios considerados «normales» o proporcionados; la palabra «acción», en cambio, alude al empleo de medios encaminados a interrumpir la vida del enfermo. La eutanasia, así entendida, —continúa la Encíclica— «es una grave violación de la Ley de Dios»<sup>62</sup>. Es, evidentemente, un juicio o valoración ética

---

59. EV 65.

60. EV 65.

61. EV 65.

62. EV 65.

que no entra para nada —no es ese el ámbito en el que se sitúa *Evangelium vitae*— en la cuestión de la delimitación de los confines entre la vida y la muerte, algo que los progresos técnicos hacen en cierta manera cada vez más problemático.

La eutanasia, insiste la Encíclica, es «siempre moralmente inaceptable», «desde el punto de vista objetivo es un acto gravemente inmoral». Nunca tiene justificación aun cuando, según sucede algunas veces, sea solicitada por el enfermo<sup>63</sup> o esté sometida a una malentendida «compasión». Según las circunstancias puede revestir la malicia del suicidio y del homicidio. Esa malicia o negatividad ética aparece todavía más grave si se practica por quienes deberían cuidar al enfermo con una solicitud mayor —v. g. los familiares y los médicos— o al enfermo que ni la pidió o dió su consentimiento<sup>64</sup>.

Muy diferente es la valoración moral que merece la decisión de renunciar al llamado «ensañamiento terapéutico» y el recurso a los así llamados «cuidados paliativos»<sup>65</sup>. No sólo no merecen un juicio ético negativo, sino que pueden obedecer y expresar una actitud de profundo respeto a la vida.

## V. EL ABORTO Y LA EUTANASIA, ¿UN DERECHO DEMOCRÁTICO?

«Una de las características propias de los atentados actuales contra la vida humana —dice la Encíclica— consiste en la tendencia a exigir su *legitimación jurídica*, como si fuesen derechos que el Estado, o al menos en ciertas condiciones, debe reconocer a los ciudadanos y, por consiguiente, la tendencia a pretender su realización con la asistencia segura y gratuita de médicos y agentes sanitarios»<sup>66</sup>.

La respuesta de *Evangelium vitae*, además de contestar a los «argumentos» que se esgrimen con más frecuencia para esa legitimación, se detiene —entre otros aspectos— en la cuestión de la objeción de conciencia. El problema se analiza en el marco de la relación entre la ley civil y la ley moral.

---

63. Un problema es el de la interpretación correcta del deseo de morir manifestado por el enfermo. En la mayoría de los casos, en efecto, no significa la voluntad de morir *ya*, sino hacerlo de una manera distinta, es decir, *humana*. Lo que se desea es vivir humanamente el morir, en cuanto acto que sintetiza el vivir y en el que éste adquiere su *definitividad*.

64. EV 66.

65. EV 65.

66. EV 68.



## 1. La «legitimación jurídica» del aborto y la eutanasia

Las principales «razones» aducidas a favor de esa legitimación son: a) el carácter de bien relativo de la vida del no nacido o del que está gravemente debilitado; b) la imposibilidad de exigir por ley, a todos los ciudadanos, niveles de moralidad que ellos mismos no aceptan o comparten; c) la prohibición y penalización del aborto y la eutanasia llevaría al aumento de las prácticas ilegales que, al no estar sujetas a control social, se efectuaría sin la necesaria seguridad médica; d) en una sociedad moderna y pluralista se debería reconocer a cada persona una plena autonomía para disponer de su propia vida y de la vida de quien aún no ha nacido. Sin embargo, si se examina bien, se ve que estas razones no son tales.

— La primera razón —la vida de los no nacidos o gravemente debilitados es un bien sólo relativo— se mueve en un contexto en el que la vida no se valora por sí misma sino por el criterio de costo-beneficio. Por otra parte el cálculo se efectúa, por lo general entre bienes de diversa índole. Y ¿quién es el sujeto capaz de hacer una valoración justa de los bienes que están en juego? Este argumento además de negar la igualdad de todas las vidas humanas ante la ley —condición irrenunciable de toda democracia— niega el valor intrínseco de la misma vida humana. Su valor está confiado, en última instancia, a la decisión de los demás. La consecuencia es que entonces *ninguna* vida es ya valiosa por sí misma.

— En relación con el argumento de que las leyes humanas no pueden exigir conductas heroicas —la segunda objeción— a todos los ciudadanos, cabe responder, en principio, afirmativamente. No es ese, en efecto, el horizonte en el que se mueve el común de los ciudadanos. Con todo, es necesario distinguir entre las leyes positivas —que mandan hacer algo— y las negativas —que lo prohíben—: las primeras de ordinario no obligan si su observancia exige actos *heroicos*; las segundas, en cambio, de suyo obligan siempre.

En esta cuestión hay que advertir —esta es la verdadera respuesta— que el bien de la vida humana —de *toda* vida humana por el hecho de serlo— forma parte del bien común de tal manera que respetarla y protegerla es un derecho-deber fundamental e imprescindible de la convivencia social. El bien común —razón de ser de las leyes humanas y de la autoridad civil— como fin y criterio regulador de la vida política exige no sólo que no se legitimen jurídicamente el aborto y la eutanasia, sino que se sancione a los transgresores, es decir, a quienes así atentan contra la vida. «Si la autoridad pública puede, a veces, renunciar a reprimir aquello que provocaría, de estar prohibido, un daño más grave, nunca puede legitimar co-

mo derecho de los individuos —aunque estos fueran la mayoría de los miembros de la sociedad— la ofensa infligida a otras personas mediante la negación de un derecho suyo tan fundamental como el de la vida»<sup>67</sup>. Y es evidente que la negación de ese derecho tendría lugar en la hipótesis que contempla el argumento. El Estado al renunciar a defender el derecho de la vida de los más débiles deja de ser un Estado de derecho para convertirse en un Estado en el que la fuerza —la violencia— está sobre el derecho.

Es claro que las leyes humanas no tienen por qué sancionar siempre todas las transgresiones de la ley moral. No se pueden identificar lo moral y lo legal. Tampoco es lo mismo legitimar o autorizar el aborto y la eutanasia que despenalizarlos. Existe entre ese tipo de leyes una diferencia cualitativa: una cosa, en efecto, es reconocer el derecho al aborto y otra no sancionar la transgresión de ese derecho. Pero *de hecho* las leyes despenalizadoras son el equivalente a una autorización de esas prácticas. La autoridad civil deja de cumplir con la razón de su existencia que es servir al bien común, protegiendo —en este caso— el derecho a la vida. En este sentido las leyes despenalizadoras son injustas, entre otras razones: a) por renunciar al deber fundamental de fundar la convivencia y las relaciones sociales sobre el hecho desnudo de ser persona; y b) por atribuirse una competencia que no tienen como es el de otorgar —al no sancionar la transgresión— el derecho a decidir sobre el valor de la vida humana. Esa injusticia es máxima en el caso —no ya de la despenalización— sino de la legitimación jurídica del pretendido derecho al aborto o la eutanasia.

— Tampoco se sostiene la afirmación de que la prohibición y penalización del aborto y la eutanasia llevarían a un aumento clandestino e ilegal de esas prácticas. Es verdad que, al no realizarse legalmente, existiría el riesgo de no contar con el concurso médico y, por ello, dar lugar a otra serie de consecuencias negativas. Pero lo decisivo en esta cuestión es si esas prácticas —el aborto y la eutanasia— dejan de ser éticamente inmorales por el hecho de ser legales y disponer de la oportuna asistencia sanitaria. El aborto y la eutanasia, antes que acciones clandestinas e ilegales, son eliminación directa y voluntaria de una vida humana inocente y eso es intrínsecamente inmoral.

Se debe recordar además que la despenalización de esas prácticas —según los hechos demuestran abiertamente en los países en los que se ha despenalizado el aborto— es promotora de lo que se intenta evitar: se ha

---

67. EV 71.

producido un debilitamiento de la conciencia moral y el resultado es que los abortos clandestinos no sólo no han disminuido sino que han crecido en número.

— El argumento del «pluralismo social» para invocar la legitimación jurídica del aborto y la eutanasia admite varias respuestas. En primer lugar, en la hipótesis —no admisible— de que la ley debería permitir disponer de la propia vida, es evidente que eso no tiene lugar en el caso del aborto y de la eutanasia practicada a terceras personas. Entonces se está disponiendo de la vida de otro y, por tanto, se está conculcando el derecho que se invoca para uno mismo. Ya no se puede hablar de igualdad ante la ley.

Por otro lado ese «pluralismo», a partir del cual se pretende justificar la legitimación jurídica del aborto y la eutanasia, cae en la contradicción de reconocer la autonomía de cada individuo para decidir sobre su propia vida y a la vez «obliga a cada uno a prescindir de sus propias convicciones para aceptar como criterio lo establecido por las leyes que deberían limitarse a percibir y asumir las convicciones de la mayoría»<sup>68</sup>. En el fondo lo que ocurre es que, según esta concepción, ya todo es igual porque ya nada tiene valor. Es el relativismo ético que nada tiene que ver con el sano y legítimo pluralismo.

## 2. La objeción de conciencia: derecho y obligación

Se recordaba antes, con palabras de *Evangelium vitae*, que «una de las características propias de los atentados actuales contra la vida humana consiste en la tendencia a exigir su *legitimación jurídica*. En las sociedades en que esa legitimación tiene lugar se plantean —o se pueden plantear— serios problemas de conciencia a los médicos y personal sanitario. ¿Cómo actuar en ese caso?

La Encíclica es clara y terminante. «El aborto y la eutanasia son crímenes que ninguna ley humana puede pretender legitimar. Leyes de este tipo no sólo no crean ninguna obligación de conciencia, sino que, por el contrario, establecen una *grave y precisa obligación de oponerse a ellas mediante la objeción de conciencia*»<sup>69</sup>. Hay que oponerse a ellas, la conciencia debe hacerlo por fidelidad consigo misma: así lo exige la naturaleza

---

68. EV 69.

69. EV 73.



misma de la función de la conciencia. No es un problema religioso o de fe cristiana.

La objeción de conciencia ante esas leyes es un derecho y un deber.

*Es un derecho.* En cuanto ser racional, inteligente y libre el hombre —cada ser humano— está llamado desde lo más profundo de sí mismo a la verdad: ha nacido y ha sido creado para la verdad. Ese es el sentido de su libertad. De tal manera que obra humanamente cuando lo hace racionalmente y su actuar es racional en la medida en que es conforme con la verdad. (Es la consecuencia de su condición creatural). En este sentido el discernimiento y decisión de la conciencia —para que sea racional— han de estar necesariamente abiertos a la verdad y realidad objetiva. Por eso los datos de la ciencia en cuanto refieren la realidad objetiva entran a formar parte de la conciencia.

Y los datos de la ciencia —se veía antes— a propósito del embrión humano— son inequívocos. Desde el primer instante de su concepción existe un organismo con vida autónoma, orientado por su intrínseco dinamismo —sin que se dé ningún salto cualitativo— a desarrollarse en un ser humano adulto. La conciencia, por su misma naturaleza, pide aceptar estos datos de la ciencia. Si se trata de una conciencia cristiana, llamada a interpretar la realidad a través de la razón iluminada por la fe, la verdad de su organismo humano es la imagen viviente de Dios, llamado a participar de la misma vida de Dios.

El rechazo del aborto y la eutanasia es principal y fundamentalmente una cuestión de coherencia. En cuanto abierta a la verdad objetiva la conciencia debe rechazar ir en contra de los valores, de la verdad racional y científica. De ahí que en el caso de la legitimación jurídica del aborto como de la eutanasia, la objeción de conciencia es una respuesta necesaria. Y sería del todo improcedente acusar de que boicotean las leyes del Estado o muestran escasa insensibilidad social, los que recurren a la objeción de conciencia. La objeción de conciencia es un derecho originario, inalienable, fundado sobre la dignidad de la persona y de su libertad. Nadie puede ser obligado a actuar contra su conciencia.

*Es un deber.* La existencia de un derecho no comporta necesariamente la obligación de usarlo. Son muchas las hipótesis de las que se puede lícitamente dejar de exigir el derecho que nos puede asistir. Sin embargo, eso no ocurre si tuviera lugar una legitimación del aborto y de la eutanasia. Entonces el derecho y el deber de recurrir a la objeción de conciencia son inseparables. La singularidad y la gravedad de los valores que están en juego —el derecho a la vida de seres humanos inocentes— dan lugar a una

exigencia tan fuerte que comporta siempre la obligación moral grave de ejercer el derecho a la objeción de conciencia. Por eso, junto a otras cosas, el personal médico y sanitario deberá invocar *siempre* ese derecho, ya que, de no hacerlo, podría ser requerido por la autoridad a llevar a cabo esas prácticas contra la vida.

En las sociedades en las que se han legitimado el aborto y la eutanasia la objeción de conciencia comporta dos significados fundamentales. En primer lugar pone de manifiesto la coherencia con la propia conciencia, sirve para indicar la diferencia que existe entre lo legal y lo moral. Encierra un significado personal. A la vez tiene también una significación social: es una denuncia pública de la injusticia de la ley que legitima el aborto y la eutanasia. Si además no se reconociera jurídicamente el derecho a la objeción de conciencia, invocar ese derecho sería la clara denuncia de que no se respeta el legítimo pluralismo, componente irrenunciable de la vida en sociedad.

Augusto Sarmiento  
Facultad de Teología  
Universidad de Navarra  
PAMPLONA